



**Взяття Антіохії 969 року**  
Мініатюра з Хроніки Іоанна Скілиці. XII–XIII ст.

Д. С. Морозова

## ЯК БУТИ ДУХОВНИМ ВЕРХАМ З ТІЛЕСНИМИ НИЗАМИ? ПРО ПОЯСИ СТУДИТІВ І АНТІОХІЙЦІВ

П риблизно в середині XI ст. у Візантії розгорілася полеміка зі, здавалося б, цілком нікчемного приводу – оздоблення поясів дяконів. Попри начебто мізерний рівень проблеми, дебати чомусь набрали обертів, задіяли найкращі голови цієї епохи, і деякі їх документи дійшли до наших часів. Можливо, візантійці не знали, що про смаки не сперечаються? Утім, розглядаючи цей маленький епізод у світлі інтелектуальної історії Візантії, можна зрозуміти, що для сперечальників питання зовсім не зводилося до смаків: ішлося про продовження давньої боротьби патристичних шкіл – власне, боротьби між різними версіями православного християнства. Що ж відбулося?

Полеміка виникла поміж патріархом Антіохійським та монахом Студійського монастиря у Константинополі. Після відвоювання візантійцями Антіохії (969 р.), її Церква знову опинилася в контексті Східної Римської імперії, від якого встигла відвикнути за понад триста років у складі Халіфату. Тісне спілкування між братами у вірі, схоже, знову актуалізувало запеклі дебати між греками і сирійцями, що вирували ще з IV–V ст. Епоха монументальних догматичних полемік давно пішла в минуле, але світоглядні відмінності між традиціями, очевидно, нікуди не ділися і досі давалися взнаки – хоча лише опосередковано.

Отже, Антіохійський патріарх Петро II (1028–1051 рр.) зробив зауваження студійським дяконам щодо їхнього звичаю носити особливі багато оздоблені пояси, що ієрарх вважав необґрунтованим нововведенням. Йому відповів преп. Никита Стифат (1005–1090 рр.), учень і біограф преп. Симеона Нового Богослова, видатний богослов, який наприкінці життя очолив монастир Студіон у Константинополі. Перша, розгорнута репліка Никити, не дійшла до нас, збереглося лише друге пояснення, стисліше і ясніше<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> SC 81, 486–507. Нещодавно цей текст був перекладений та проаналізований о. Діонісієм Шльоновим: Преподобный Никита Стифат. О студийских обычаях. *Богословский вестник*, 31 (2018), 312–330.

За цією відповіддю можна реконструювати закиди патріарха та його прибічників (також їх стисло підсумовує в своєму листі до Петра Константинопольський патріарх Михаїл Керуларій<sup>1</sup>).

Хоча первинна причина дебатів видається суто стилістичною, насправду питання далеко не обмежувалося ані чернечою модою, ані економічною проблематикою. Зрозуміло, нема нічого дивного, що монахи давнього і надзвичайно престижного столичного монастиря, який ніколи не оминали увагою імператори, могли дозволити собі дорогі оздобы. Питання полягає в тому, чому саме ця краса була схвалена студитами, суворий статут яких прагнув викоринити з життя братів усяку розкіш.

Документи не залишають сумнівів, що головним нервом дебатів була суперечність щодо співвідношення чернечого і мирянського служіння. Саме про це веде мову Никита на кількох сторінках свого послання. Рясно посилаючись на свого улюбленого автора, псевдо-Діонісія<sup>2</sup>, він детально обстоює, що справжньому монахові практично не обійтися без гарного дорогого пояса. Адже «монаший і священничий чин однорідний (ὁμοειδούς) небесним умам», які носять пояс на знак «огодження їх родючих (γονίμων) сил» та їх властивості «єдино до себе повертатися (συνεστράφθαι) і по колу в благоліпному порядку та непорушній тотожності (ταὐτότητι) навколо себе обертатись» (SC 81.488). Цитатами зі Св. Письма – автентичними і не зовсім – Никита показує, що пояс є символом цноти, умертвіння плоті, приборкання пристрастей та готовності служити Христу.

Здається, усталену в традиції семантику поясу як символу цнотливості і так ніхто не ставив під сумнів. Як зауважує сам Никита, його опоненти, диякони з «кафолічної Церкви, що складається з мирян» (тобто сімейні диякони) також носили пояс: «І якщо здається їм, що вони без пояса, то насправді вони підперезані колафом, тобто обручем, який виконує роль поясу»<sup>3</sup>. У випадку білого духовенства, цей пояс вказував на «полегшене ціломудріє (ἁνετός σοφροσύνη)» в сімейному житті (SC 81.492–4).

Але якщо підперезувались рівним чином усі диякони – монахи і сімейні, студити та представники інших традицій, то справжнім предметом дебатів мала бути не потреба в поясі як такому і, очевидно, не семантика цієї частини одягу, а той особливий акцент на ній, який ставили студити. Можна припустити, що пишно декоровані пояси студійських дияконів (і, ймовірно, якісь пов'язані з ними ритуали) читалися зовнішніми спо-

<sup>1</sup> Petrus Antiochenus. *Dissertatio* 4.17: PG 120, 808D-809A.

<sup>2</sup> *De eccl. hierarchia*, 6.3; 15.4.

<sup>3</sup> Вжиті тут рідкісні терміни колафί і мітра наразі вказують на якийсь різновид поясу.

стерігачами як надмірний акцент на символічній прірві поміж чернецтвом і мирянами або поміж кліром і мирянами. Судячи з тексту Никити, така реакція не була безпідставною: він справді проводить чітку межу між двома частинами Церкви – навіть двома Церквами, за його слововжитком! – мирянами та чернецтвом. При цьому, останню частину він цілком однозначно ототожнює з ангельськими війнствами.

Отже, невеликий текст, що дійшов до нас, ясно позначає головні лінії незгоди між антиохійцями і константинопольцями. На думку останніх, озвучену Никитою:

- монахи є земним образом небесних сил, ба більше, «однорідні» із ними;
- головним виявом цієї єдності з ангелами є цілковите зосередження на самому собі, яке символізує кругла форма поясу;
- іншим виявом ангелоподібності є умертвіння плоті, символом якого є матеріал поясу – «мертві шкіри».

Зупинимось на цих ідеях почергово, щоб побачити справжні світоглядні розбіжності, які стояли за, здавалося б, мізерною суперечкою сирійців і греків про оздоблення поясів.

### «однорідні небесним умам»?

Називаючи монахів «однорідними (ὁμοειδοὺς) небесним умам», тобто буквально класифікуючи їх в одній категорії з ангелами, Никита посилався на цілком звичний для візантійців *топос* християнського платонізму. «Земні ангели і небесні люди» – так традиція, починаючи з Житія преп. Сави Освяченого (VI ст.), називає святих монахів і монахинь. Строго кажучи, цей опис є поетичною метафорою. Тим не менш, століттями його сприймали досить буквально, як натяк, що ченці – не прості люди, а радше щось середнє між смертними людьми і безплотними духами. Безпосереднім підґрунтям такого уявлення є вчення про небесну ієрархію псевдо-Діонісія Ареопагіта, невідомого автора V–VI ст., який забезпечив своїм ідеям непохитний апостольський авторитет, приписавши їх афінському учневі ап. Павла. У баченні псевдо-Діонісія, ангели є неодмінними посередниками між земною Церквою і Богом, а їхні земні образи, церковні чини – обов'язковими посередниками між рядовим віруючим і небесною Церквою<sup>1</sup>. По суті, це вчення закріпило за монахами монополію на посередництво між небом і землею (навіть чи на користь для самих монахів).

<sup>1</sup> Див. трактати *Про небесну ієрархію*, *Про церковну ієрархію*.

Зокрема, о. Георгій Флоровський вважав жорстке ієрархічне підпорядкування мирян монахам трагічним викривленням первинних інтенцій чернечого руху. Очевидно інакше це сприймав Никита Стифат, який вже з другого речення свого твору постійно посилається на паралелізм небесної і земної ієрархій (SC 81.486). Одяг чорного і білого духовенства неминуче має відрізнятися, бо чернецтво і миряни – то геть різні способи життя, ба й різні Церкви<sup>1</sup>.

Більше того, в усій православній агіографії міцно закарбувалося власне Александрійській школі бачення святості, де ангелоподібність ченців фігурує як досягнення людиною своєю *справжньої суті*. Як засвідчують численні житія, цей підхід вимагає «повставати на своє єство», «перемогати (людську) природу», «умертвляти своє тіло, неначе чуже» – одне слово, викорінювати у собі всі ознаки людяності, *буквально* наближаючись до стану безплотних духів. Власне кажучи, саме цю християнську платонічну традицію піднесення ангелів понад людьми та жорсткого протиставлення земних ангелів – простим людям і унаочнювали декоровані пояси студитів: саме такий символізм поясів Никита вкладав в уста псевдо-Діонісію (який насправді нічого про це не казав<sup>2</sup>).

Але якщо для досягнення святості людина повинна перестати бути людиною, чому тоді Бог вирішив прийняти людське єство, а не ангельське, наприклад? Здається, єдиний осередок, який не боявся цих питань – Антіохійська школа. Відповідно, саме тут зародилося бачення чернецтва як *антропологічного* – а не ангелологічного – ідеалу. В антіохійських авторів образ «земних ангелів» постає *метафорою* в найсильнішому сенсі слова – тобто порівнянням двох цілком різних і самодостатніх природ. Оскільки в Сирії ортодоксальне християнство мусило конкурувати з різними формами гностицизму та іншими дуалістичними вченнями, тамешні монахи ніколи не могли дозволити собі надмірного замилювання небесними силами.

Вже св. Ігнатій Антіохійський (II ст.) уподібнював надмірних любителів усього безтілесного – демонам, які теж є безплотними: «Самі вони примари (δοκεῖν), і як міркують вони, так і станеться з ними, безтілесними, подібними злим духам»<sup>3</sup>. Пізніші проповідники Антіохії також охоче підкреслювали, що видатні святі та навіть апостоли не були безплотними духами. Лише життя, а не світський чи церковний статус визначає святість людини і робить її зразком для наслідування.

<sup>1</sup> SC 81.490, пор. прим. 2.

<sup>2</sup> SC 81.488, пор. прим.1.

<sup>3</sup> ἁσώματος καὶ δαμονικῆς, – так Ігнатій обзивав докетів, що вважали примарними Страсті Христа, *Smirn.* 2.1.

Тому, обговорюючи красу дівоцтва, Феодорит Кирський (V ст.) обходиться без жодних відсилок до *ангельського образу*<sup>1</sup>, зосереджуючись лише на несамовитій любові між Христом та його учнями. Апостол Павло, в якому антіохійці вбачали парадигму чернецтва, подвизався, на думку Золотоуста, лише заради Самого Бога, причому «і Царство, і життя, і ангелів, і сили, і решту створіння, і попросту все ставив на друге місце після любові до Нього» (De virg. 12). Отже, для антіохійців чернецтво означало не так наслідування ангелів, як прагнення до Самого Христа.

Але навіть у наслідуванні ангелів та у жертовній відмові від природних вимірів людського буття (таких як шлюб) аскет є перш за все *людиною*, яка отримує винагороду за свою *боротьбу*, абсолютно незнайому ангелам. Адже ангели без жодних зусиль утримуються від усього, чого прагне людське єство, не спокушаючись нічим земним, – тоді як «рід людський, за природою поступаючись цим блаженним істотам, напружує свої сили і ретельно намагається що є сил зрівнятися з ними»<sup>2</sup>. Отже, суть змагання монахів із ангелами – саме в тому, що вони є *не ангелами*, а людьми.

Як бачимо, антіохійські християни послідовно опиралися схильності інших шкіл символічно наближати чернецтво до ангельських воїнств. Як видно з розглядуваної полеміки, ще в XI ст. грекомовні сирійці намагались опротестувати цю тенденцію, посилаючись на давнішу традицію власної Церкви. Їх сумнів торкався, безперечно, не поясу як такого і не ціломудрія, яке він символізував, а лише підкресленого соціального розшарування, посутньо пропагованого студитами.

### «навколо себе обертатись»?

В очах Никити, кругла форма пояса, який замикається на собі, теж має неабияке значення. Вона символізує звичай небесних сил – і покликання монахів – «єдино до себе повертатися (συνεστράφθαι) і по колу в благоліпному порядку та непорушній тотожності (ταὐτότητι) навколо себе обертатись». За цю схильність «обертатися навколо себе» візантійських ченців незрідка звинувачували в егоїзмі – навряд чи цілком справедливо<sup>3</sup>. Точніше було б сказати, що в цьому аскетичному ідеалі домінують самозосередження і пошуки Бога у глибинах власного серця. Цей образ святості був

<sup>1</sup> У трактаті *Про божественну любов*.

<sup>2</sup> Золотоуст. *De virg.* 10–11.

<sup>3</sup> Приміром, О. Каждан навряд чи виправдано закидав егоцентризм преп. Симеону Богослову: Каждан А. П. Предварительные замечания о мировоззрении византийского мистика X–XI вв. Симеона. *Byzantinoslavica*, 28 (1967), 1–38.



близьким не лише пізньовізантійським ісихастам і грецьким коливадам, а й, приміром, Григорію Сковороді. У його діалозі *Наркісс* справжній філософ «амуриться дома» – тобто не може відвести очей від самого себе, споглядаючи в своєму серці всі таємниці світобудови.

Цей платонічний ідеал був добре знайомий усій Східній Церкві, й Антіохії зокрема. Але все ж не він становив специфіку антіохійської аскетичної. Своєрідність Столиці Сходу почасти визначало її географічне положення: цей мегаполіс, третє за розміром місто пізньоримського світу, був оточений кільцем пустинних гір, де ховалися від людських очей численні анахорети. Отже, щоб шукати таїну всесвіту вглибині власного серця, антіохійські монахи зазвичай не тікали від людей на цілі тижні пішохідного шляху, як це було заведено в Єгипті. Вони були поруч, і не лише географічно. Приміром, під час буремних подій 387 р., коли невдалий Бунт статуй поставив Антіохію під загрозу знищення, саме ченці врятували місто від кривавих репресій, ставши на шляху царських військ і дерзновенно заступаючись за своїх співгромадян. Цей вчинок численних самітників був далеко не випадковим – він глибоко укорінений в усьому їх розумінні християнської віри. Як засвідчують твори Антіохійської школи, самовдосконалення тут завжди тісно пов'язували з піклуванням про ближніх.

Хоча нині часто доводиться чути, що в Новому Завіті усе значно простіше, аніж у мудруваннях пізніших тлумачів, провідні біблеїсти мають сумніви в цьому. Насправді, в новозавітних текстах закладене підґрунтя християнських ідеалів, які нам сьогодні здаються несумісними, ба й протилежними: насамперед, ідеалу служіння ближнім – та ідеалу втечі від світу заради Христа. Різні грані євангельського вчення втілювалися й у житті антіохійських подвижників (які тяжіли до буквального читання Св. Письма). Патерик блж. Феодорита *Історія боголюбців* описує різноманіття антіохійського аскетизму. Поруч зі стінами без вікон та дверей і втечами подвижників з місця на місце від нав'язливості прочан ми бачимо тут і двері, завжди відкриті для нужденних, і лікарні при чернечих колибах, і діяльну турботу ченців про освіту мирян.

Відповідно, монастирі Столиці Сходу – насамперед, уславлений Аскетерій – поставали не якимись фортецями посеред ворожого міста, а радше осередям місцевої християнської громади і мозком потужної і добре консолідованої Антіохійської школи. Взаємне служіння чернецтва і мирян було тут аскетичним ідеалом і щоденною практикою. Таким чином, антіохійському збалансованому погляду на ангельську та людську природи відповідав не менш збалансований погляд на устрій церковної спільноти. І цей погляд на роль монаха в християнській громаді дуже слабо унаочнює образ пояса, замкненого на самому собі. Можна припустити, що сирійський

проповідник радше звернувся би до образу *аналава* – спеціального мотузку, яким ранні ченці хрестоподібно перев'язували свої широкі сорочки (*колобії*), щоб звільнити руки для праці<sup>1</sup>.

### «умертвіння плоті»?

Для візантійських аскетів важливою була не лише форма пояса, а і його матеріал. Як підкреслював преп. Максим Сповідних, один із улюблених авторів Никити, пояс вироблений «із мертвих шкір», і це має нагадувати ченцеві про брєнність усього видимого<sup>2</sup>. Огороджений таким поглядом на світ, подвижник, за словами Никити, ретельно дбає про умертвіння своєї плоті (*ἀπονέκρωσις τῆς σαρκός*), скеровуючи усі «родючі сили» до умовляної реальності, яка єдина гідна уваги філософа (SC 81.488, 492). Ця поетика безпосередньо відсилає до платонічної антропології свт. Григорія Нисського. Таємничу згадку із Книги Буття про *одяг шкіряний*, у який Бог одягнув Адама і Єву після гріхопадіння, Григорій читає як натяк на створення людського тіла. Мовляв, первозданні люди були тонкими духовними сутностями, подібними ангелам, і лише гріхопадіння змусило їх вдягнути грубу матеріальну оболонку<sup>3</sup>. Для оригеніста Григорія тіло саме по собі є «скотоподібним» (*κτηνώδης*) вже в силу своєї матеріальності, а надто тому, що воно втягнуте в «ганебні» процеси травлення і розмноження, властиві худобі і цілковито чужі духовним істотам. «Тілесні низи» були для християнських платоніків головним доказом ідеї, що образ Божий обмежується лише інтелектом і не може поширюватися на людське тіло.

Подібна логіка з плином часу привела – у Візантії, а надто на Заході – до формування канону тіла, де верхня половина є чистою, святою і власне людською, а нижня половина асоціюється з нечистотою і тваринним виміром життя. Зрозуміло, що пояс поставав тут важливим семантичним кордоном між суто людським і не зовсім людським у тілі.

Однак антиохійські богослови відкидали це спрощене уявлення про *невидимий образ*: самі вони розташовували образ Божий радше *поміж* видимим і невидимим у людині. Антиохійський погляд принципово не знаходить у тілі нічого нищого, смішного чи соромного. Весь людський організм є досконалим і гармонійним створінням, де кожна дрібниця на своєму міс-

<sup>1</sup> Ця суто утилітарна деталь з часом також набула великого символічного значення; однак навіть така герменевтика подекуди відсилає до її первинної ролі: зокрема, Євагрій Понтійський асоціював аналав із хрестом, який «допомагає діяти безперешкодно» (дякую за ці відомості о. Григорію Мусохранову).

<sup>2</sup> *Questiones et dubia*, 1.68:10-13.

<sup>3</sup> *De anima et resurrectione*.



ці. «Тож посоромся безмірності Божої людинолюбності, – пише Феодорит Кирський – вжахнись невимовній Божій дбайливості, споглядаючи, як Бог створює те, що ти соромишся назвати, спостерігаючи, як Він опікується тим, про що ти згадуєш, червоніючи»<sup>1</sup>. Прагнення підвестись думкою над марнотою матерії постає в цій перспективі бажанням бути чистіше від Творця, Який не оскверняється постійним піклуванням про все тіло кожної людини.

Така «безсоромна» людинолюбність сирійських християн була значно маргіналізована у пізнішій візантійській культурі. Тому особливо примітно, що один із рідкісних виявів суто антиохійського *містичного матеріалізму* (як це називають дослідники) належить якраз вчителеві преп. Никити – преп. Симеону Новому Богослову (949–1022 рр.). Його *Гімни божественного еросу* виражають таке безпосереднє відчуття тілесного обоження, що, як застерігає автор, не переживши подібного досвіду, складно «без сорому розмірковувати про все те, про що кажу я»<sup>2</sup>. Складно сказати, чи відчував сам Никита, що в своїй апології студійських оздоблених поясів він відкидає традицію, надзвичайно близьку благоговійно шанованому ним наставнику.

Таким чином, відголоски здавалося б незначної полеміки XI ст. підтверджують цілу низку інтуїцій, детальніше розглянутих нами в інших публікаціях. 1) Специфіка Антиохійського патристичного осередку не обмежувалася царинами христології та екзегетики (хоч вони привертають абсолютну більшість дослідницької уваги), а й виявлялася у відмінному світогляді та філософуванні загалом – не в останню чергу, в особливій антропології. 2) Важливу роль у цьому відмінному баченні людини та суспільства відігравали антиохійські погляди на чернецтво як органічну частину соціальної структури, не протиставлену простим смертним, а онтологічно єдину з рештою Церкви і людства. 3) Це особливе світовідчуття завжди викликало непорозуміння між антиохійцями та іншими школами східної патристики, і ці дебати і не думали вщухати ані з кінцем доби Вселенських Соборів, а ні навіть із політичним занепадом Антиохії, яка з VII ст. багаторазово переходила від держави до держави, і врешті-решт була остаточно знищена 1268 року.

<sup>1</sup> *De prov.* 3: PG 83.612.

<sup>2</sup> *Himn* 15 (58 у перекладі ієром. Пантелеймона): SC 156. 290–292.

## ДОДАТКИ



Візантійська золота накладка на пояс, VI–VII ст.



**Персоніфікація Церкви, що впала в гріх**

Мініатюра з книги видінь  
Гільдегарди Бінгенської. XII ст.